

Witold Jacórzynski

O wiatrakach i czarodziejach: Obłąd z perspektywy późnego Wittgensteina

Wstęp

W pewnej wiosce w La Mancha żył sobie *señor* Quijada. Mieszkał w ubogiej, ale spokojnej hacjendzie. Za rodzinę miał siostrzenicę i gospodynię, za przyjaciół cyrulika, bakałarza i proboszcza, za sąsiada pasterza Sancho Panzę, za cały świat swoją wioskę. Od lat kochał się skrycie w wieśniaczkę zwaną Aldonza Lorenzo, choć ona o tym nie wiedziała. I gdy wydawało się, że nic już nie zmąci jego spokojnego życia, niespodziewanie świat objawił mu się na nowo. *Señor* Quijada zobaczył w sobie wędrownego rycerza don Quijote, w Aldonzie Lorenzo piękną Dulcineę, w sąsiedzie Sancho giermka, w kościstej szkapie rumaka Rocinante. Zapomniał o siostrzenicy, gospodyni, cyruliku, bakałarzu i proboszczu i wyruszył w drogę w poszukiwaniu przygód. Oto co mu się przydarzyło w czasie drugiej podróży:

Tamże, odkryli 30 albo 40 wiatraków, które stały w owym polu, i kiedy don Quijote je spostrzegł, rzekł do swego giermka: – Przygoda prowadzi nas przez życie lepiej, niż moglibyśmy pragnąć; albowiem widzisz tam, przyjacielu Sancho, gdzie wyłania się ze 30 albo i więcej straszliwych olbrzymów, którym, myślę, wydać wojnę i pozbawić ich życia, gdyż ich klęska naszym bogactwem się stanie; albowiem to jest słuszna wojna, i w służbie Boga się wykażemy, jeśli to złe nasienie wyplenimy z powierzchni ziemi. – Jakie olbrzymy? – zapytał Sancho Panza. – Tamte, które widzisz – odparł jego pan – z długimi ramionami, niektóre mają prawie dwie mile. – Niech wasza miłość spojrzy – odpowiedział Sancho – że to tam, co się wyłania, to nie olbrzymy, tylko wiatraki, a to, co wygląda jak ramiona, to skrzydła, które odwracane na wietrze, poruszają kamień młyński. – Wygląda na to – odparł don Quijote, że nie znasz się w sprawach przygody; toż to są olbrzymy; a jeśli strach cię obleciał, odsuń się na bok i pomódl się na tym polu, na którym ja stanę do srogiej i nierównej bitwy (Cervantes 1998: 43).

Mówiąc to, don Quijote polecił swą duszę Dulcinei, obnażył kopię, spał konia i pomknął w stronę olbrzymów. Kiedy skrzydła wiatraków wyrzuciły go w powietrze razem z koniem, Sancho co sił w osłe pośpieszył mu na ratunek:

– Na Boga! – powiedział Sancho – czyż nie mówiłem waszej miłości, aby patrzył dobrze, co czyni, gdyż to były tylko wiatraki od młyna, i tylko ten tego nie widzi, kto ma inne takie w głowie? – Cicho bądź, przyjacielu Sancho – albowiem sprawy wojenne, bardziej jeszcze niż inne, bez przerwy przemianom ulegają; myślę ja sobie, i nie bez racji, że ten sprytny Freston, który ukradł mi bibliotekę i książki, zamienił olbrzymy w wiatraki, ażeby wydrzeć mi chwałę zwycięstwa (Cervantes 1998: 44).

Ta i inne przygody wędrownego rycerza były dla jego otoczenia jasnym dowodem na to, że jest on obłąkany.

Wykorzystajmy przedstawiony fragment powieści Cervantesa jako pretekst do rozważań nad obłądem. W tym eseju postaram się odpowiedzieć na trzy pytania: 1) Czy don Quijote jest obłąkany? 2) Jeśli jest on obłąkany, dlaczego popadł w obłąd? 3) Co należy zrobić z don Quijote?

1) Czy don Quijote jest obłąkany?

W rozdziale tym stawiamy pytanie o znaczenie terminu „obłąd”, „obłąkany” i tym podobne. Pytanie to bardzo łatwo pomylić z innym pytaniem, a mianowicie: dlaczego ktoś jest obłąkany? Pułapka tkwi w wieloznacznej naturze pytania „dlaczego”. Możemy zapytać: dlaczego don Quijote jest „obłąkany”? – lecz również: dlaczego don Quijote jest obłąkany?

Wieloznaczność tę ilustruje fragment z Lewisa Carrolla. W czasie ekscentrycznej konwersacji z Humpty-Dumpty Alicja pyta swego rozmówcę:

„A dlaczego pan tu siedzi sam jeden?” – zagadnęła Alicja, żeby nie wdawać się w dyskusję. „Dlaczego? Bo nikogo tu ze mną nie ma, ot co! – zawołał Humpty-Dumpty. – Myślałaś, że ja na to nie potrafię odpowiedzieć? No, słucham następnej” (Carroll 1991: 175)¹.

Alicja jest zmieszana odpowiedzią Humpty-Dumpty, bo w pytaniu chodziło jej o coś innego niż o definicję słownikową terminu. Alicja nie pyta, co znaczy wyrażenie „siedzę sam jeden”, lecz o rację, jakie ma jej rozmówca, żeby spędzać czas samemu. Humpty-Dumpty traktuje pytanie Alicji jako wyrażenie eliptyczne i myśli, że chodzi jej o definicję słownikową. To właśnie „dlaczego” mieliśmy na myśli, pytając wcześniej „kto jest obłąkany”. Należało to rozumieć jako: dlaczego (uważasz), że powinniśmy użyć tego słowa właśnie w tym kontekście? – lub po prostu jako: co to jest obłąd?

¹ Akceptujemy tłumaczenie Stillera z jednym wyjątkiem. Zamiast Hojdy-Bojdy, utrzymujemy angielskie Humpty-Dumpty.

W klasycznym już artykule pod tytułem *Madness* Anthony Quinton argumentuje, że obłąd

[...] to systematyczna dezintegracja mechanizmu odpowiedzialnego za formowanie przekonań lub zdolności umysłu, w szczególności tych praktycznych przekonań, które dotyczą samego siebie oraz najbliższych sytuacji mających wpływ na zachowanie niewerbalne. Tym, co pozwala odkryć ową dezintegrację, jest systematyczne żywienie nierozumnego (*unreasonable*) przekonania (Quinton 1985: 18).

Emocje i zachowania mają znaczenie wtórne i dadzą się wywieść z przekonań, lecz nie na odwrót: „Emocje opierają się na przekonaniach” (Quinton 1985: 24). Tezę tę wspiera Quinton, odwołując się do intencjonalnej teorii emocji pochodzącej od Brentano i Husserla:

Ktoś nie może po prostu nienawidzić, bać się czy mieć nadzieję, musi nienawidzić czy bać się kogoś lub czegoś, mieć nadzieję na coś, co się może wydarzyć (Quinton 1985: 25) (2).

Ten punkt widzenia znajduje oparcie w pewnych wyrażeniach potocznych odnoszących się do obłądu: „postradać rozum”, „postradać zmysły”, „być niespełna rozum”, „mówić od rzeczy” etc. W tym miejscu musimy zaprotestować: każdy z nas żywi jakieś „nierozumne” przekonanie. Czy osoba, która wierzy, że można przepłynąć wpław Atlantyk, musi być koniecznie obłąkana? Żeby uniknąć tej trudności, Quinton dodaje kolejne dwa warunki, które musi spełniać obłąkana: jego przekonania muszą być nie tylko nierozumne, lecz również „systematycznie” niedorzeczne i „praktycznie istotne”. Przez „systematyczne” rozumie Quinton z grubsza persewację fantastycznych urojeń i ich odporność na argumenty, dowody naoczne, testy; przez „praktyczność” – ich istotny wpływ na życie obłąkanego. Kluczem do zrozumienia owej „kognitywnej” teorii obłądu jest oczywiście pojęcie „nierozumności” lub – co lepiej oddaje znaczenie angielskiego terminu – *unreasonable*, pojęcie „niedorzeczności”. Obrona stanowiska Quintona daje się streścić w kilku krokach. Najpierw zawęża on pojęcia obłądu do ciężkich psychoz zdefiniowanych w psychiatrii jako stanów maniakalno-depresyjnych, schizofrenii w całej różnorodności symptomów: od katatonicznej do hebefrenicznej, oraz paranoi. Od innych stanów patologicznych, takich jak zboczenia seksualne, alkoholizm, umysłowość kryminalna, odróżnia psychozy ich uporczywość, całościowość, zapamiętanie. Psychotycy „nie są świadomi tego, że dzieje się z nimi coś złego albo że potrzebują opieki i leczenia” (Quinton 1985: 20). Już w tym miejscu teoria kognitywna wydaje się wyjątkowo celna: oto maniak uważa, że przewyższa innych pod względem swej inteligencji i czaru, oto ktoś inny popada stale w depresję, bo myśli, że Ziemia to piekło innej planety, oto schizofrenik ucieka w wymyślony przez siebie świat na podstawie fałszywych przekonań na temat świata rzeczywistego, oto paranoik bezzasadnie uznaje, że wszyscy coś knują przeciw

niemu. Psychotycy, którzy żywią takie błędne przekonania, zachowują się i czują w sposób odmienny niż inni: śmieją się i płaczą naraz, ukrywają się, wyją, trzęsą się (Quinton 1985: 21). Nie sposób wytłumaczyć im, że się mylą, bo ich przekonania mają charakter prywatny, nieobalalny, uporczywy:

Defekt przekonań psychotyka nie tyle polega na tym, że są one fałszywe, choć zazwyczaj tak właśnie jest. Polega na tym, że są one nieuzasadnione (Quinton 1985: 24).

Kolejny krok w argumentacji Quintona to próba podważenia teorii alternatywnej na temat obłądu. Jak wspomnieliśmy, teoria ta głosi, że obłąd to po prostu stan emocjonalny lub zachowanie odbiegające od normy społecznej. Quinton przedstawia kilka argumentów przeciwko teorii emotywnego obłądu. Wymieńmy trzy z nich. Gdyby emotywna teoria obłądu była prawdziwa, to dałoby się skorelować dany rodzaj obłądu z określonymi emocjami. Przypadek schizofrenika, który może być smutny, wesoły albo obojętny pokazuje jednak, że jest to niemożliwe:

Nie istnieje żadna specyficzna emocja, która się wiąże ze schizofrenią (Quinton 1985: 22).

Po drugie, odbiegające od normy emocje nie muszą być znakiem obłądu, gdyż w sytuacjach „nienormalnych” ludzie normalni zachowują się „nienormalnie”, co jest jednak oznaką normalności, a nie patologii:

Emocje paranoiczne były właściwe i rozumne w sytuacji żyda w getcie warszawskim pod okupacją niemiecką czy w sytuacji współczesnego rosyjskiego dysydenta (Quinton 1985: 23).

Po trzecie, emocje i preferencje obłąkanego mogą, na pierwszy rzut oka, tworzyć racjonalny system i nie nadają się na kryterium odróżnienia obłąkanego od normalnych:

Obłąkani często są „racjonalni” o tyle, o ile ich przekonania, emocje, pragnienia i zachowania tworzą spójny system. Możemy przyłapać ich na obłądzie dopiero wtedy, gdy odkryjemy, że ich praktyczne przekonania są systematycznie niedorzeczne (Quinton 1985: 29).

Jedną z ciekawszych konsekwencji kognitywnej teorii obłądu jest zaliczenie dogmatycznych systemów religijnych do psychoz:

Fanatyczne religie ujawniają się w znaczący sposób, gdy poluje się na czarownice i pali się je, gdy muzułmanie entuzjastycznie idą na śmierć, oczekując na natychmiastowe przebudzenie w raju, gdy naukowci chrześcijanie odrzucają pomoc medyczną dla siebie i dla swoich dzieci. Tak radykalna religia zaczyna wyglądać na kolektywną psychozę (Quinton 1985: 28).

Jak teoria kognitywna odpowiada na nasze pytanie szczegółowe o obłąd don Quijote? Czy don Quijote jest „obłąkany”? Odpowiedź da się prosto wydedukować z ogólnej, kognitywnej teorii Quintona: Z przesłanki (1) Jeżeli ktoś spełnia warunki wymienione w teorii (niedorzeczność, systematyczność i doniosłość praktyczna), to jest psychotykiem; oraz przesłanki (2) Don Quijote ma niedorzeczne, systematyczne i doniosłe praktycznie przekonania – wynika wniosek, że (3) Don Quijote jest psychotykiem. Czy taka odpowiedź jest zadowalająca? Myślę, że nie. Dlaczego? Spróbujmy podważyć najpierw pierwszą przesłankę streszczającą kognitywną teorię obłądu.

Chętnie zgodzimy się z Quintonem, że współczesne fanatyzmy religijne to rodzaj obłądu. Nie wynika jednak z tego ani to, że każdy obłąd to rodzaj fanatyzmu religijnego, ani też to, że każda ekstaza religijna to rodzaj fanatyzmu. Jak zauważył Drury, ekstaza religijna przestaje być uważana za szaleństwo, gdy spełnia swoją misję społeczną:

Jednak w 1429 roku, kiedy Joanna d’Arc przybyła do Vancouleurs, oznajmiła, że głosy Świętego Michała i Świętej Katarzyny rozkazały jej wyprowadzić żołnierzy angielskich z królestwa Francji. Robert de Baudricourt dał jej konia i zbroję rycerza; a potem – ale wszyscy wiedzą, co było potem (Drury 1973: 128).

Choć wszyscy wiedzą, co było potem, warto przypomnieć, że Joannie d’Arc w zbroi rycerza udało się przekonać delfina Karola, aby dał jej wojsko, na którego czele oswobodziła Orlean. Karol został koronowany na króla Francji, zaniechał walki z Anglikami, podpisał rozejm. Joanna dostała się do niewoli Burgundczyków, którzy sprzedali ją Anglikom. Była sądzona za czary (słyszała głosy szatana), rozpustę (nosiła męską zbroję i włosy krótko obcięte), pychę (czuła się odpowiedzialna przed Bogiem, nie Kościołem) i spalona żywcem w 1431. Już w 17 lat później Karol VII, być może dręczony wyrzutami sumienia, zarządził proces rehabilitacyjny. Joanna d’Arc została beatyfikowana w 1909 roku, kanonizowana zaś w 1920.

Historia Dziewicy Orleańskiej to coś więcej niż dygresja historyczna. Jej tragiczne dzieje ukazują nam podstawową trudność teorii kognitywnej: abstrakcyjny esencjalizm. Quinton stara się zdefiniować psychozę, odkrywając jej istotę: niedorzeczność przekonań psychotyka. Błąd Quintona jest analogiczny do błędu, który popełnia Gołąb z *Alicji w krainie czarów*, gdy patrząc na wydłużoną szyję Alicji, zalicza ją do żmij. Nie pomaga tłumaczenie Alicji, że jest ona dziewczynką:

„Rzeczywiście, bardzo to prawdopodobne! – rzekł Gołąb tonem najgłębszej pogardy. – Widziałem w życiu sporo dziewczynek, ale żadna nie miała takiej szyi! Nie! nie! Jesteś żmiją: i nie próbuj mi się wykręcać. Zaraz powiesz mi, że nigdy nie jadłaś jajka!”. „Pewnie, że jadłam jajka – odrzekła Alicja, która była dzieckiem nadzwyczaj prawdziwym – ale zrozum, że dziewczynki jedzą tak samo dużo jajek jak węże”. „Nie wierzę – odpowiedział Gołąb – ale gdyby tak było, to są też pewnym rodzajem żmij: tyle ci powiem” (Carroll: 1990: 109).

Gołąb zakłada, że (1) Jeżeli ktoś ma wydłużoną szyję i je jajka, to jest żmija; (2) Alicja ma wydłużoną szyję i je jajka; a zatem (3) Alicja jest żmija. Jeśli rozumowanie Gołębia jest analogiczne do rozumowania Quintona, to wynika z tego, że don Quijote jest obłąkany. Jeżeli Gołąb się myli to, *a pari*, Quinton też się myli. Pomyłka Gołębia polega na tym, że stara się on zdefiniować ściśle „żmiję” według wskazówki scholastyków *per genus praxinum et differentiam specificam*. Quinton stara się ściśle zdefiniować psychotyka, nie bacząc na to, że przypadki szczególne mogą wymknąć się spod definicji. Dodatkowy błąd polega na szermowaniu słowem „niedorzeczny” i „nierozumny”. Quinton zakłada, że słowa te mają treść niezależnie od warunków, czasu, kultur. W tym właśnie się myli. Dziewica Orleańska była niedorzeczna dla Anglików, ale nie dla Francuzów, uznana za obłąkaną w roku 1431, ale za świętą w roku 1909. Don Quijote był obłąkany dla cyrulika, bakałarza, proboszcza, gospodyni i siostrzenicy w Hiszpanii wieku XVII, nie byłby jednak uznany za obłąkanego w Hiszpanii walczącej z Maurami w wieku XV.

Dla Quintona sąd niedorzeczny to sąd najczęściej fałszywy oraz zawsze nieuzasadnialny. Fałszywość sądu to jego niezgodność z rzeczywistością, jego uzasadnialność to otwartość na dobre racje. Stanowisko Quintona najlepiej podważyć metodami późnego Wittgensteina. W pracach znanych jako *Philosophische Untersuchungen, Bemerkungen ueber die Philosophie der Psychologie* czy *Zettel* Wittgenstein zaprzęga pojęcie „widzieć jako” do krucjaty przeciw empiryzmowi. W tej samej figurze możemy zobaczyć raz tę, raz inną postać:

Ale możemy też zobaczyć ilustrację raz jako to, raz jako co innego. – Interpretujemy ją też i widzimy ją tak, jak ją interpretujemy. Na to można być może odpowiedzieć: Opis bezpośredniego doświadczenia, przeżycia wizualnego, zapośredniczony jest poprzez interpretację (Wittgenstein 1988: 44).

Figura się jednak nie zmienia, tym, co się zmienia, jest jej aspekt, nasz sposób widzenia. Figura może posiadać *ein stetiger Aspekt*, stały aspekt, albo też *ein aufleuchtender Aspekt*, aspekt rozbłyskujący. Przedmioty, z którymi obcujemy codziennie, jak noże i widelce, mają aspekt stały, podczas gdy inne, te, które wywołują w nas zdziwienie, wątpliwości, stają się przedmiotem różnych interpretacji, mają aspekt rozbłyskujący. Powiedzieć:

„Widzę teraz to jako...” miałooby tak mało sensu, jak powiedzieć o nożu i widelcu: „widzę to teraz jako noż i widelec”. Nie rozumie się takiego wyrażenia (Wittgenstein 1988: 448).

Skąd wiem, że widzę coś jako coś innego? Kryterium mojego przeżycia wizualnego nie jest żaden wewnętrzny obraz, lecz „reprezentacja «tego, co się widzi»” (Wittgenstein 1988: 455). Tak więc, wbrew empirystom, nasza siatka pojęć nakłada się na dane „czystego doświadczenia”: „Pojęcie się narzuca. (Nie za-

pominaj o tym)” (Wittgenstein 1988: 468). Jeśli widzenie X splata się z interpretacją X, ta ostatnia zaś jest pewną aktywnością praktyczną, to sens naszego widzenia czegoś jako czegoś innego objawia się w postawie, jaką zajmujemy wobec figury: „Dla mnie jest to zwierzę przeszyte strzałą. Traktuję to jako takie; oto jest moja postawa wobec figury” (Wittgenstein 1988: 470). Widzenie czegoś jako czegoś innego pozwala mówić o spoglądaniu na coś z „nowego, owocnego punktu widzenia” (Wittgenstein 1984: 18) albo budować to, co Wittgenstein nazywa w innym kontekście *uebersichtliche Darstellung*, wnikliwą reprezentacją czegoś, „sposobem, w jaki widzimy rzeczy”, czy też wreszcie odkrywać *Weltanphaung*, pogląd na świat, czy też *Weltbild*, obraz świata (Wittgenstein 1985: 25; 1988: 128). W tym kontekście możemy zapytać: jak przy pomocy tych i innych pojęć wnikać w „obłęd”? Jak zrozumieć pojęcie obłędu, nie popełniając błędu esencjalizmu? W 1946 Wittgenstein sformułował następującą myśl:

Obłędu nie trzeba widzieć jako choroby. Dlaczego nie jako nagłą, bardziej lub mniej nagłą zmianę charakteru? (Wittgenstein 1984: 54).

Uwagi na temat obłędu zajmują w filozofii Wittgensteina ważne miejsce nie tylko z powodów biograficznych. Charakterystyka obłędu, którą Wittgenstein antycypuje ruch antypsychiatryczny, sprowadza nasze rozważania na ziemię. Zachowanie obłąkanego dokonuje wyłomu w oczekiwaniach społecznych, staje się zarodkiem chaosu, dezorganizuje życie otoczeniu. Reakcja jest natychmiastowa. Filozof musi w tym miejscu zamilczeć i ustąpić miejsca opisowi antropologicznemu gier językowych ze słowami „obłęd”, „szaleństwo” oraz odpowiadających im instytucji społecznych. Wittgenstein nie popełnia błędu Quintona. Rozumie, że obłęd może odnosić się do wielu różnych symptomów, nagła zmiana charakteru to tylko jeden z nich. W swym osobistym pamiętniku wyznaje na przykład: „Powinienes tak żyć, abyś mógł się oprzeć obłędowi, kiedy przyjdzie” (Wittgenstein 2002: 94). W *Vermischte Bemerkungen* wyznaje:

Często lękam się obłędu. Czy mam jakiś powód, by zakładać, że lęk ten bierze się, by tak rzec, z optycznego złudzenia: myślałem, że tam blisko była przepaść, mimo że jej tam nie było? Jedyne doświadczenie, o którym wiem, że mówi, iż nie jest to złudzenie optyczne, wiąże się z przypadkiem Lenaua. W jego *Fauście* mianowicie znajdują się myśli, jakie sam mam. Lenau wkłada je w usta Fausta, ale są to z pewnością jego własne myśli o nim samym. Ważne jest to, co Faust mówi o samotności lub o wyobcowaniu (Wittgenstein 1984:53).

Oczywiście trudno przypuścić, żeby Wittgenstein miał w cytowanych uwagach na myśli tę samą odmianę obłędu. Nie zawsze boimy się nagłej zmiany charakteru, wielu nawet jej pożąda. Inne uwagi potwierdzają, że obłęd, którego Wittgenstein bał się najbardziej, miał związek z tym, co absurdałne i nonsensowe:

Jeśli w życiu jesteśmy otoczeni przez śmierć, to w zdrowiu naszego umysłu jesteśmy otoczeni przez obłąd (Wittgenstein 1984: 44).

Obłąd, którym jesteśmy otoczeni to, granica, poza którą zaczyna się to, co nie da się pomyśleć ani wyrazić.

Wróćmy jednak do naszego przykładu. Jak odczytać historię obłądu don Quijote w świetle uwag Wittgensteina? Oto przygoda z wiatrakami. Don Quijote nie ma niedorzecznych przekonań, na horyzoncie majaczą mu „strasliwe olbrzymy”. Sancho Panza widzi tam tylko wiatraki. Dla jednego i drugiego aspekt tego, co widzą, ma charakter stały. Sens tego, co reprezentują obydwoj, sprowadza się do zajęcia odmiennych postaw wobec figury. Sancho Panza spokojnie siedzi na ośle, wiatraki to fragment swojskiego krajobrazu. Don Quijote spina konia, poleca swoje życie Dulcinei, wydaje olbrzymom „nierówną bitwę”. Kiedy wiatrak strąca go z konia na ziemię, Sancho zbliża się „co sił w ośle” i upomina rycerza. Tłumaczy jego pomyłkę tym, co miał on w „głowie”, gdy w wiatrakach zobaczył olbrzymy. W tym miejscu sam Cervantes nieświadomie rozwiewa mit o niedorzeczności don Quijote. Gdyby rycerz był niedorzeczny w sensie Quintona, to nadal utrzymywałby, że zrzucił go olbrzym. On jednak przyznaje po cichu rację swemu giermkowi: „Cicho bądź, przyjacielu Sancho...”. Już wie, że wpadł na wiatrak. Figury, które przed chwilą interpretował jako olbrzymy, zaczyna widzieć jako wiatraki. Inny aspekt figury olśnił go i zmienił jego sposób widzenia. Olbrzymia, którego widział przed chwilą, teraz widzi jako wiatrak. Różnica między nim a Sancho polega na tym, że jest przekonany, iż to nie jego „głowa” ani sposób widzenia jest przyczyną nagłej zmiany w świecie, lecz odwrotnie: widzi inaczej, bo świat się zmienił. Odpowiedzialny za nagłą transsubstancjację jest czarnoksiężnik Freston, który, jak mniema nasz rycerz, wcześniej porwał mu bibliotekę i ukradł książki. Don Quijote nie wie tego, co wie Cervantes – i my, jego czytelnicy: to nie czarodziej Freston, lecz najbliżsi z otoczenia Quijady – cyrulik, probosz i gospodyni, w trosce o higienę psychiczną gospodarza, spalili jego książki o wędrujących rycerzach, bibliotekę zaś замуrowali. Różnica między don Quijote i Sancho Panza sprowadza się więc ostatecznie do *Weltanphaung*. Świat don Quijote to świat baśniowy rodem ze średniowiecza: zamieszkują go olbrzymy, księżniczki, czarnoksiężnicy, którzy mają moc zamiany jednej substancji w inną, niewinni albo kaci, szlachetni albo podli, moce zła albo moce dobra. Świat Sancho to świat bez tajemnic dający się pojąć i opisać rymowanekami z ludowych przyspiewek, świat jowialnego oportunisty, świat dekadentckiej Hiszpanii Habsburgów, w której do głosu dochodzi stan trzeci, etyka kupiecka, empiryzm i zdrowy rozsądek.

2) Dlaczego don Quijote jest obłąkany?

W poprzednim rozdziale podaliśmy przykłady dwóch różnych teorii odpowiadających na pytanie: czy don Quijote jest obłąkany? Kognitywna teoria odpo-

wiałała twierdząco, proponując niedorzeczność, systematyczność i istotność praktyczną przekonań jako kryteria tego, czy ktoś może być uważany za obłąkanego czy nie. Podejście alternatywne, zainspirowane uwagami Wittgensteina, prowadzi nas w stronę antropologicznej teorii obłąd, która rezygnując z pretensji do definiowania pojęć ogólnych, zadowalała się skromnym postulatem, by traktować obłąd jako pewien przypadek widzenia świata oraz zachowania odbiegającego od normy, nagłą zmianę charakteru pociągającą za sobą emocje i postępowanie, które w ramach gier językowych danego społeczeństwa zalicza się do obłąd. Sugerowałem, że epistemologia Wittgensteina dostarcza lepszej perspektywy do opisu tego, co przydarzyło się rycerzowi z La Mancha, gdy walczył z wiatrakami, niż teoria kognitywna.

Obecnie stoimy przed innym zadaniem. Chcemy odpowiedzieć na pytanie „dlaczego don Quijote jest obłąkany?”, rozumiejąc je jako pytanie o rację lub przyczynę, nie zaś o definicję realną terminu. Kiedy mówimy o racjach, kiedy o przyczynach? Wittgenstein przeciwstawia oba pojęcia w następującej uwadze:

W tym miejscu dochodzi do innego pomieszania pojęć: mianowicie racji i przyczyny. Popadamy w to pomieszanie z powodu wieloznacznego użycia „dlaczego”. W ten sposób gdy łańcuch racji się skończył, lecz nadal ktoś pyta „dlaczego”, skłaniamy się do tego, by podać przyczynę zamiast racji. Jeśli np. na pytanie: „dlaczego użyłeś tego koloru, skoro cię prosiłem, żebyś namalował czerwoną płamę” odpowiadasz: „pokazano mi próbkę tego koloru i jednocześnie wypowiedziano słowo «czerwony»; i dlatego ten kolor zawsze przychodzi mi do głowy, kiedy słyszę słowo «czerwony»”, podałeś wówczas przyczynę, a nie rację (Wittgenstein 1965: 15).

Do wyjaśnienia obłąd w kategoriach przyczyn pretendują tradycyjnie różne teorie psychologiczne, które z grubsza możemy podzielić na teorie biologistyczne i psychosocjologiczne. Do pierwszej grupy należą teorie upatrujące przyczyn psychoz w funkcjonowaniu mózgu i czynnikach biologicznych. Niektórzy badacze upatrują przyczyny zaburzeń psychicznych w strukturalnych odchyleniach od normy w mózgu, inni we wpływie czynników dziedzicznych. Sugerowano, że mózg schizofrenika charakteryzuje się mniejszą objętością niektórych struktur, zwłaszcza w środkowych częściach płatów skroniowych i wzgórza, co może być spowodowane dziedziczną encefalopatią, infekcjami, zatruciami, zaburzeniami metabolicznymi oraz okołoporodowymi (Alanen 2000: 51–52). Pogląd taki, wyznawany przez psychiatrów i neurofizjologów, zawsze był atrakcyjny dla filozofów nastawionych materialistycznie. Cytowany już Quinton upatruje przyczyny psychoz w nieprawidłowym funkcjonowaniu mózgu, co pozwala mu zaliczyć obłąd do chorób: „Jestem przekonany, że wszystkie choroby, ciała i umysłu, mają podstawę fizjologiczną”. Zauważa też, że to przeświadczenie poparte jest obserwacją, iż pewne „funkcjonalne psychozy, najczęściej zaś psychozy depresyjne, reagują na leki” (Quinton 1985: 34).

Przejdźmy teraz do dziedziczności. Od czasu gdy pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku pojawiła się możliwość molekularnych badań genetycznych opartych na poszukiwaniu znaczników genetycznych w badaniach nad mapowaniem chromosomów, prowadzi się badania zmierzające do znalezienia genu schizofrenii. Jak dotychczas badania empiryczne sfalsyfikowały te teorie. Podejście genetyczne przetrwało jednak i istnieje jakieś prawdopodobieństwo, że wrażliwość na pewne psychozy zależy od współdziałania różnych genów. Przeważa pogląd, że genetyczna predyspozycja do schizofrenii jest poligeniczna, a efekty zależne są od interakcji ze środowiskowymi czynnikami fizycznymi i psychospołecznymi (Alanen 2000: 57–58).

Do teorii psychosocjologicznych należą różne odmiany psychoanalizy i teorie odwołujące się do psychodynamiki rodziny. Freud sądził, że w psychozie schizofrenicznej ma miejsce konwersja *libido* z obiektów zewnętrznych na siebie samego. Proces ten przebiega według niego w dwóch etapach: pierwszy polega na porzuceniu związków z innymi, drugi zaś na powrocie do fazy pierwotnego narcyzmu i autoerotyzmu, na regresji psychicznej do pierwszego roku życia. W konsekwencji psychoanaliza podkreśla znaczenie wczesnej relacji z matką oraz znaczenie czynników dziedziczno-strukturalnych w powstawaniu traumatycznej fiksacji *libido* (Alanen 2000: 60). Następcy Freuda odeszli znacznie od mistrza w poszukiwaniu etiologii schizofrenii i innych psychoz. Sullivan uważał powstawanie psychoz za długotrwały proces i dopatrywał się ich przyczyn w zaburzeniach samoposzanowania oraz w lęku towarzyszącemu rozwojowi osobowości, w wyniku którego psychotycy „wypierają” niektóre aspekty życia, popędy i emocje. Melanie Klein uważała, że niektóre psychozy wiążą się z pierwotnymi mechanizmami obronnymi przed frustracją, takimi jak zaprzeczanie, rozzeczepianie, rzutowanie i introjekcja oraz identyfikacja projekcyjna. Ta ostatnia odgrywa najważniejszą rolę w powstawaniu psychoz i polega na fantazyjnym łączeniu nieakceptowanych społecznie części jaźni z internalizowanymi obiektami i rzutowaniu ich na obiekty zewnętrzne, a następnie na utożsamianiu się z nimi. Z kolei według Kohuta psychoza nie jest zakorzeniona w popędach, lecz stanowi następstwo dezintegracji rozwojowej wynikłej z narcystycznej furii wywołanej zranionym samoposzanowaniem ze strony rodziców traktowanych jako obiekty *self* (Kohut 1977). Do teorii opierających etiologię psychoz na zaburzeniach w psychodynamice rodziny należy teoria podwójnego wiązania Batesona, według której rodzice przekazują dziecku dwie sprzeczne ze sobą informacje na dwóch różnych poziomach, na przykład werbalnym i niewerbalnym (Bateson 1965), lub też teoria Lainga, zgodnie z którą sytuacja psychotyczna jest odbiciem systemu relacji zwanego „rodziną” (Laing 1969), albo też syntetyzujące ujęcie Alanena upatrujące źródeł psychozy w zaburzeniach integracyjnych wewnątrz rodziny, utrzymywaniu się potrzeb symbiotycznych, wpływie osobowości rodziców na osobowość dzieci, wpływie dzieci, ze zróżnicowanymi skłonnościami wrodzonymi, na

rodziców, oraz mechanizmach obronnych takich jak identyfikacja projekcyjna (Alanen 1994).

Jak w świetle przedstawionych teorii mamy wyjaśnić przypadek don Quijote? Jeśli założymy, że teorie biologistyczne są prawdziwe, to don Quijote oszalał, bo jego mózg różnił się strukturalnie od mózgu proboszcza, bakałarza, cyrulika i Sancho Panzy. Jeśli z kolei teorie dziedziczenia mają rację, to don Quijote popadł w obłąd, bo w jego genotypie znalazły się geny wywołujące psychozę. Może przypadek wędrownego rycerza da się wyjaśnić nieco lepiej w świetle teorii psychosocjologicznych? Zgodnie z nimi don Quijote zachorował psychicznie, bo pewne zdarzenia z dzieciństwa wywołały w nim regres do etapu narcystycznego, bo pochodził z rodziny dysfunkcyjnej zastawiającej na niego pułapkę podwójnego związania, bo jego związki z rodzicami, a szczególnie z matką, były zaburzone w okresie wczesnego dzieciństwa. Kłopot polega na tym, że nawet jeśli teorie psychosocjologiczne mają jakiś cień prawdopodobieństwa, to w naszym przypadku brak danych, żeby je sfalsyfikować. Cervantes nie mówi nam nic o tym, jak wyglądało życie jego bohatera, zanim stał się wędrownym rycerzem, choć przygoda z biblioteką sugeruje, że jego najbliższe otoczenie przejawiało wrogi stosunek do czytania powieści. Po drugie, jak wykazał Popper na przykładzie psychoanalizy, wspomnianych teorii albo w ogóle nie da się sfalsyfikować empirycznie, albo też, jeśli da się to uczynić, uzyskane wyniki wyrażone będą w języku prawdopodobieństwa, to zaś oznacza, że nie mogą nam powiedzieć nic o przypadkach szczególnych. Do dwóch wspomnianych zarzutów możemy dodać trzeci: teorie te pomijają rację, jakie może mieć sam „chory”, żeby wyjaśnić swoje postępowanie, i koncentrują się na przyczynach, które powodują, że chory używa takich, a nie innych racji. Czy podejście Wittgensteinowskie pomoże nam uniknąć błędów teorii psychosocjologicznych?

Oto notatka Wittgensteina z 1937:

Myśl Freuda: W obłądzie zamek nie jest zniszczony, lecz przekształcony; stary klucz nie może go otworzyć, nowy zamek można otworzyć kluczem inaczej skonstruowanym (Wittgenstein 1984:33).

Idea ta zakłada możliwość zrozumienia obłądu z zewnątrz bez uciekania się do świadomych racji obłąkanego i streszcza dobrze istotę wyjaśnień psychosocjologicznych: chory, świadomie czy nie, kieruje się pewną logiką, którą odkryć może psychiatra. Nie wiemy, czy Wittgenstein zgadzał się w tej sprawie z Freudem czy nie. Z jednej strony cenił twórcę psychoanalizy jako ciekawego wiedźniczyka, z drugiej podyktował swoim uczniom w czasach wykładów w Cambridge wnikliwą i miazdzącą krytykę psychoanalitycznie nastawionej psychologii głębi. Wittgenstein wiedział dobrze, że „obłąd” to konstrukcja ludzi nieobłąkanych, „podświadomość” to wymysł świadomości. Z drugiej strony nie wykluczał, że obłąkana kieruje się jakimiś racjami, choć przyznawał, że ten nie jest ich w stanie roz-

poznać, że jest w stanie poprzedzającym obłąd. Możemy tylko domniemywać, że owa nieprzewidywalność, niepewność co do tego, co znajduje się po drugiej stronie granicy, napawała go przerażeniem: „Ważne jest to, co Faust mówi o samotności lub o wyobcowaniu”. Czy możemy założyć, że wyobcowanie to stan, w którym znajduję się wtedy, gdy już nie jestem sobą? Jeśli nie jestem sobą, to czy jestem Obcym? Dla innych? Dla siebie? Jeśli obłąkany to Obcy, to czy daje się go poznać jedynie na drodze *via negativa* niczym Boga w filozofii Dionizego Areopagity? Jeśli uda się nam ustanowić analogię między obłądem i wyobcowaniem, to otworzy się przed nami nowa droga do zrozumienia, czym jest obłąd i obłąkany. Obłąd to rodzaj obcości, wyobcowania, zaś obłąkany pełni rolę Obcego. Pytanie o obłąd to pytanie o Obcego. Pytaniu temu poświęcił Wittgenstein notatki nazwane *Bemerkungen ueber Frazers Golden Bough*, w których poddaje miazdzącej krytyce wyjaśnienie magicznych obrzędów ludów pierwotnych zaproponowane przez Frazera w *Złotej Gałęzi*. Błąd Frazera polegał na tym, że potraktował on wierzenia magiczne w sposób dosłowny i sprowadził je do hipotez empirycznych dzikich na temat świata. Dzik, zdaniem Frazera, to nasz młodszy brat, nie odkrył jeszcze indukcji i nie potrafi ustalić prawdziwych związków przyczynowo-skutkowych, przedstawiając sobie za prawdziwe najbardziej fantastyczne połączenia zjawisk: modlitwa o deszcz wywołuje deszcz, nakłuwanie podobizny wroga powoduje odczuwanie przez niego bólu, zabicie króla w kwiecie wieku powoduje, że jego dusza dostąpi stanu wiecznej młodości. Jeśli Frazer ma rację, to wszystkie ludy pierwotne mają niedorzeczne wierzenia. Wittgenstein dostrzega absurdalność tego stanowiska:

Frazer jest o wiele dzikszy niż większość jego dzikich, gdyż ci ostatni nie znajdują się tak daleko od zrozumienia tego, co duchowe, jak Anglik z dwudziestego wieku. Jego wyjaśnienia praktyk prymitywnych są o wiele prymitywniejsze niż sens samych tych praktyk (Wittgenstein 1985: 25).

Dlaczego Frazer jest „o wiele dzikszy niż większość jego dzikich”? Wśród wielu ciekawych argumentów Wittgensteina znajduje się i ten, iż Frazer stara się dzikiego wyjaśnić, zamiast go zrozumieć i wnikliwie opisać, znaleźć przyczynę tam, gdzie powinien szukać racji, motywów, życzeń. Innymi słowy nonszalancko ignoruje *Aussicht*, perspektywę „dzikiego”:

Można by powiedzieć „Każda perspektywa jest atrakcyjna”, to jednak byłoby fałszywe. Poprawnie jest powiedzieć, że każda perspektywa ma sens dla tego, kto ją widzi jako sensowną (nie znaczy to, że widzi ją inną, niż jest). Tak, w tym sensie każda perspektywa jest jednakowo sensowna (Wittgenstein 1985: 31).

Pojęcie perspektywy i racji stara się wprowadzić do nauk społecznych Peter Winch. Jego zdaniem „relacje społeczne ludzi przefiltrowane są przez ich myśli na temat rzeczywistości”, a zatem zrozumieć czyjeś postępowanie to tyle, co wnik-

nać w „cele kulturowe”, które starają się osiągnąć myślące i świadome jednostki (Winch 1990: 23). Co zrobić, gdy jednostkami tymi są obłąkani? Nie możemy wykluczyć, że w pewnych sytuacjach obłęd ma znaczenie poznawcze oraz że obłąkanym przyświecają jakieś „cele kulturowe”. Takie założenie zawieszone jest jednak w powietrzu, dopóki nie znamy przypadku, który mamy opisać. Winch stara się być bardziej wittgensteinowski niż Wittgenstein. Jeśli potraktujemy poważnie jego postulat, to musimy się skoncentrować na racjach i perspektywie obłąkanego, zapominając o przyczynach. Taki obraz obłędu byłby jednak niepełny. Powróćmy w tym miejscu do uwagi Wittgensteina, że „gdy łańcuch racji się skończył lecz nadal ktoś pyta «dlaczego», skłaniamy się do tego, by podać przyczynę zamiast racji”. Zastosujmy tę myśl do wyjaśnienia przypadku don Quijote. Zaczniemy od łańcucha racji.

Znamy już racje, jakie przyświecały rycerzowi ruszającemu na spotkanie olbrzymów: don Quijote uważa, że idzie na „słuszną wojnę”, chce się wykazać „w służbie Boga”, wypłenić „to złe nasienie z powierzchni ziemi”. Przygoda z wiatrakami to preludium do innych przygód, które don Quijote traktuje po rycersku. Zdecydował się na takie, a nie inne życie w imię ideału, wyznawanego przez Amadisa de Gaula i innych rycerzy wędrownych. Cyrulikowi, który pomawia go o chorobę psychiczną, odpowiada odważnie:

mężcy mnie to już, że ciągle muszę tłumaczyć światu, że popełnia straszny błąd, nie chcąc powrócić do tych szczęśliwych czasów, kiedy to na ziemi rozkładały się obozem hufce wędrownych rycerzy. Ale nasza zdeprawowana epoka nie zasługuje na cieszenie się dobrami, którymi cieszyły się epoki, w których wędrowni rycerze brali na swe barki i swe miecze obronę całych królestw, spieszenie z pomocą pannom, ochronę sierot i żaków, wymierzanie kar pyszałkom i rozdawanie dóbr biednym (Cervantes 1998: 325).

Jednak otoczenie nie rozumie tyrad don Quijote, uznając je za oznakę obłędu. Racje otoczenia są ciekawe i różnorodne. Przytoczmy kilka z nich. Jak mówi Cervantes, *señor* Quijada do tego stopnia utopił cały swój wolny czas w lekturze powieści o wędrownych rycerzach, że „zapomniał prawie całkiem o polowaniu i zarządzaniu hacjendą; a jego ciekawość i niefrasobliwość doprowadziły do tego, że sprzedał wiele zagonów ziemi pod zasiew, aby kupić jeszcze więcej powieści o wędrownych rycerzach” (Cervantes 1998: 19). Siostrzenica z kolei łąja go tak:

Ale: kto każe waszej miłości, panie wuju, wplątywać się w te bijatyki? Czy nie jest lepiej spokojnie siedzieć w domu, niż wędrować po świecie szukając guza? (Cervantes 1998: 41).

Proboszcz i cyrulik wyruszają śladem szalonego sąsiada, żeby „zabrać go z powrotem tam skąd pochodzi i gdzie będzie można zobaczyć, czy na jego dziwny obłęd jest jakiś środek” (Cervantes 1998: 144). Spotkany po drodze Kanonik

z Toledo radzi rycerzowi zmienić lekturę i przerzucić się z powieści, które kłamią, na źródła, które mówią prawdę:

I jeśli jeszcze pchany naturalną skłonnością, chciałby waść czytać książki, niech czyta waść Pismo Święte i Sędziów, gdyż tam znajdziesz waść wielkie prawdy i zdarzenia tak prawdziwe, jak i heroiczne (Cervantes 1998: 289).

Najbezzelniej wyraził się jednak inny kleryk na przyjęciu u Księcia:

Panie don Quijote, z gruba ciosany, kto waści w mózg wcisnął, że jest waść wędrownym rycerzem zwalczającym olbrzymy i ścigającym rzeźmieszków? Niech waść wraca, póki czas i tak jak się waści mówi, do domu dzieci wychowywać, jeśli je waść ma, i niech dba waść o swoją hacjendę, niech przestanie się włóczyć po świecie i gonić wiatr, wystawiając się na pośmiewisko tych, którzy waść znają, i tych, którzy nie znają (Cervantes 1998: 453).

Wnikliwa analiza racji obydwu stron, dwóch rywalizujących ze sobą obrazów świata, pomaga nam odpowiedzieć na pytanie: dlaczego don Quijote spotkał się z potępieniem najbliższego otoczenia? Nie wyjaśnia jednak do końca, dlaczego jego zachowanie budzi zdecydowany opór proboszcza, cyrulika, bakałarza, siostrzenicy i niani, którzy chcąc „zabrać go z powrotem tam skąd pochodzi” intrygują, perswadują prośbą i groźbą, używają przemocy. Chcą zabrać go „z powrotem” nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie. Pragną, żeby wszystko było jak wtedy, kiedy rycerz był jeszcze panem Quijada. Dlaczego wierzą instynktownie, że tylko w La Mancha znajdzie się środek na jego „dziwny obłęd”? Dlaczego uważają, że don Quijote jest obłąkany i że nie odpowiada za swoje czyny? Podane wcześniej racje nie tłumaczą dostatecznie przekonująco zapamiętania, jakie wykazuje najbliższe otoczenie rycerza w chęci nawrócenia go na dawną drogę: „gdy łańcuch racji się skończył, lecz nadal ktoś pyta «dlaczego», skłaniamy się do tego, by podać przyczynę zamiast racji”.

Antropologię rozumiejącą w stylu Wincha może w tym miejscu wesprzeć antropologia społeczna w stylu Radcliffe-Browna czy Gellnera: opis antropologiczny powinien uwzględniać system pozycji społecznych aktorów, traktując ich przedstawienia jako świadomą lub nieświadomą próbę manipulowania kulturą w celu obrony reprezentowanej przez nich struktury społecznej. Krótka analiza pozycji społecznych przyjaciół don Quijote spełni ten postulat: proboszcz reprezentuje wszechmocny w tamtych czasach Kościół katolicki, siostrzenica i niania – rodzinę, ognisko domowe, cyrulik – medycynę, higienę, zdrowy rozsądek, lokalną swojskość, bakałarz – zbiurokratyzowaną naukę i szkolnictwo. Na instytucjach tych opiera się porządek społeczny w XVII-wiecznej Hiszpanii. Kto go krytykował w imię ideałów oświeceniowych, musiał cierpieć prześladowania i czekać na reformy Burbonów lub inwazję Napoleona; istnieje jednak grzech większy niż grzech buntu przeciw zastanemu porządkowi społecznemu w imię przyszłych utopii; jest

nim grzech zapomnienia teraźniejszości w imię przeszłości lub, mówiąc słowami Wittgensteina, grzech odtrącenia mitologii tkwiącej u podstaw dominującego obrazu świata². Kto zapomina o społeczeństwie, w którym żyje, przywdziewa zbroję wędrownego rycerza i chce wrócić do przeszłości, musi zostać uznany za obłąkanego i zabrany „z powrotem” do teraźniejszości.

3) Co zrobić z don Quijote?

Pierwsze pytanie postawione w tym eseju miało charakter filozoficzny i dotyczyło pojęcia „obłądu”. Drugie pytanie miało charakter antropologiczny: chodziło w nim o to, jak zrozumieć lub wyjaśnić „obłąd” wędrownego rycerza. Trzecie i ostatnie pytanie, które musimy teraz postawić, ma znów charakter filozoficzny, lecz tym razem nie dotyczy pojęć, tylko wartości i zasad. Historia don Quijote posłuży nam za pretekst, by spojrzeć na problem moralny, który rodzi się wtedy, gdy zastanawiamy się nad naszym stosunkiem do „obłąkanych”.

Na wstępie musimy wskazać na dwa niebezpieczne zabobony, które w naszym kręgu kulturowym przeszkadzają w bezstronnym podejściu do problemu obłądu. Zabobony te zachowują się jak dwa zdania przeciwne: nie mogą być razem prawdziwe, ale obydwa mogą być fałszywe. Pierwszy jest tworem Kościoła katolickiego i niektórych Kościołów protestanckich i pokutuje w wielu krajach na prowincji. Obłąd uważa się tam za skutek opętania przez diabła lub moce nieczyste, w wyniku czego obłąkanych izoluje się od otoczenia, egzorcyzmuje, prześladowe. Jedną z tysięcy ofiar tego zabobonu stała się wspomniana Joanna d'Arc spalona na stosie za czary i inne grzechy. Analiza antropologiczna, której namiastkę zaprezentowaliśmy w poprzednim podrozdziale, pomaga nam zrozumieć i wyjaśnić mechanizm tych okrutnych zwyczajów. Drugi zabobon został wypracowany w epoce romantyzmu i głosi coś zupełnie przeciwnego: obłąkany jest jednostką uprzywilejowaną, doskonale i wyraźniej postrzega świat niż tzw. normalny, może nawet stać się przykładem dla reszty społeczeństwa. W balladzie *Romantyczność* Adama Mickiewicza narrator przygląda się „dzieweczce”, która rozmawia z duchem Jasieńka, swego zmarłego chłopca. Mędrzec ze szkiełkiem i okiem, twierdzi, że „Dziewczyzna duby smalone bredzi, a gmin rozumowi bluźni”, narrator jednak bierze stronę dziewczyny i gminu, a nie mędrca:

Dziewczyzna czuje – odpowiadam skromnie – A gawieź wierzy głęboko: „Czucie i wiara silniej mówi do mnie. Niż mędrca szkiełko i oko” (Mickiewicz 1948: 9).

Ani pierwszy, ani drugi zabobon nie pozwala nam zrozumieć świata osoby „obłąkanej” i zająć właściwej postawy wobec jej cierpienia. Jaką postawę powinno się zająć wobec obłąkanego?

² O znaczeniu mitologii w sensie Wittgensteina zob. Schulte 2001: 224.

Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie zależy od sposobu, w jaki rozstrzygniemy spór o paternalizm. Jacek Hołówka poświęcił tej kwestii 10. rozdział swej książki *Etyka w działaniu*:

Paternalizm to narzucona postawa opiekuńcza. Budzi uznanie lub zastrzeżenia moralne z rozmaitych powodów, ale jeden z nich jest wyraźnie paradoksalny i wywołuje ostre kontrowersje – człowiek potrzebujący pomocy niekiedy nie zdaje sobie sprawy z tego, że potrzebuje pomocy. Co należy z nim zrobić? Zwolennik paternalizmu autorytarnego odpowiada: „Należy pomagać, nie pytając o zgodę”. Zwolennik paternalizmu liberalnego uznaje odwrotnie: „Najpierw należy uzyskać zgodę, później dopiero wolno pomagać. Nieakceptowana pomoc jest zniewoleniem” (Hołówka 2001: 225).

Hołówka broni paternalizmu liberalnego, odwołując się do Milla: „Nikt nie jest tak głupi, by nie był najlepszym sędzią w swoich własnych sprawach”. Twierdzenie Milla ma wiele zalet i jedną wadę: jest fałszywe. Hołówka dostrzega tę wadę, ale nie uważa, by przyzwolenie na nią było groźniejsze niż jej odrzucenie. Podaje przy tym ciekawy argument:

Z pewnością nie jesteśmy wszyscy i zawsze najlepszymi sędziami w swoich sprawach. Problem polega jednak na tym, że nasi rzecznicy, reprezentanci, opiekunowie i samozwańczy protektorzy są z reguły jeszcze gorszymi obrońcami naszych interesów niż my sami, i lepiej cierpieć za błędy, które się samemu popełniło – bo na nich można się czegoś nauczyć – niż za błędy, które ktoś popełnił w naszym imieniu, powodowany aroganckim przekonaniem, że lepiej wie od nas, co jest dla nas dobre (Hołówka 2001: 241).

Zauważmy, że argument popierający liberalny paternalizm może być uznany tylko przez tego, kto został ukształtowany w społeczeństwie liberalnym. W systemie autorytarnym tym, którzy odważają się popełniać błędy we własnym imieniu, grożą dotkliwe kary. Kar tych mogą uniknąć, przerzucając ciężar odpowiedzialności na innych: partię, Kościół, firmę, rodzinę czy kacyka. W tym miejscu argument Hołówki okazuje się gorzko realistyczny: gdy jednostka nie jest dostatecznie dojrzała do wzięcia na siebie odpowiedzialności za własne decyzje, może decydować za nią ktoś inny, pod warunkiem, że zamierza rzetelnie i uczciwie bronić interesów podopiecznego:

Autorytarny paternalizm jest więc usprawiedliwiony tylko wtedy, gdy (1) sprawujący opiekę zamierzają umiejętnie troszczyć się o podopiecznych, a (2) podopieczni są niezdolni do umiejętnego kierowania samymi sobą. W odniesieniu do dorosłych warunki te rzadko są jednocześnie spełnione (Hołówka 2001: 241).

Nawet jeśli zgodzimy się z ostatnim zdaniem, nie możemy uniknąć wątpliwości, które rodzą się, gdy rozważamy sytuację dorosłego obłąkanego. Zwolennicy paternalizmu autorytarnego zakładają dość lekko, że nie jest on zdolny do podejmowania decyzji, a jego opiekunowie nadają się znacznie lepiej do tego za-

dania. Ich poglądy wyraża najdobitniej *Big Nurse* z powieści Kena Keseya *Lot nad kukulczym gniazdem* w przemowie do obłąkanych:

Zrozumcie proszę: Nie narzucamy wam żadnych reguł i restrykcji bez wzięcia pod uwagę ich terapeutycznej wartości. Bardzo wielu z was znalazło się tutaj, ponieważ nie mogło się przystosować do reguł panujących w społeczeństwie Świata Zewnętrznego, ponieważ nie chcieliście zmierzyć się z nimi, ponieważ próbowaliście unikać ich i obchodzić je. Pewnego razu – może w waszym dzieciństwie – pozwolono wam być może, żeby uszło wam na sucho kpienie sobie z reguł. Kiedy łamaliście regułę, dobrze wiedzieliście o tym. Chcieliście, żeby ktoś zrobił z tym porządek, potrzebowaliście tego, ale kara nie nadchodziła. Głupia pobłażliwość ze strony waszych rodziców mogła stać się zarodkiem, który rozrósł się w waszą obecną chorobę. Mówię wam to z nadzieją, że zrozumiecie, iż narzucamy wam dyscyplinę i porządek *całkowicie dla waszego dobra* (Kesey 1962: 171).

Dla dobra pacjentów umysłowo chorych stosuje się elektrowstrząsy, lobotomię i leukotomię, otępia się ich, podając psychotropy, zamyka w zakładach psychiatrycznych, tumani w czasie seansów psychoterapeutycznych. Praktyki te oraz wspierająca je współczesna psychiatria dostały się pod ogień krytyki ze strony ruchu antypsychiatrycznego. Szasz w Ameryce, Laing w Wielkiej Brytanii i Foucault we Francji poddali wnikliwej krytyce pojęcie choroby psychicznej, podważyli mit o naukowości psychiatrii i ujawnili autorytarne stosunki panujące w zakładach psychiatrycznych (Foucault 1965; 1984; Laing 1969b, Szasz 1970, 1978). Ich krytycy podkreślali, że przymusowe leczenie i zamknięcie w zakładzie może być jednak usprawiedliwione zagrożeniem, jakie niesie zachowanie obłąkanego dla innych (Abelson 1978: 233–236; Dresser 1984: 49).

Kto ma rację? Czy można stosować zasadę paternalizmu autorytarnego w stosunku do obłąkanych, czy też jest to moralnie nieuzasadnione? Hołówka, w przeciwieństwie do cytowanych przed chwilą autorów, woli zachować w tej kwestii umiarkowany sceptycyzm:

Człowiek chory psychicznie niekoniecznie jest nieracjonalny. Może mieć tylko ograniczoną zdolność podejmowania trafnych decyzji w pewnych sprawach, w pewnych sytuacjach lub przez pewien czas. Nie jest więc jasne, w jakich okolicznościach powinno mu przysługiwać prawo decydowania o swej przyszłości (Hołówka 2001: 2001).

Wydaje mi się, że ta sceptyczna uwaga jest rozsądna i zgodna z antyesencjalistycznym stanowiskiem broniącym przez Wittgensteina. Nie znamy odpowiedzi na pytanie o zastosowanie liberalnej lub autorytarnej wersji paternalizmu, dopóki nie opiszemy dokładnie przypadku, do którego mamy odnieść naszą zasadę. W tym miejscu powróćmy, już po raz ostatni, do historii wędrownego rycerza.

Jak wspomnieliśmy, obłąd don Quijote spotkał się ze zdecydowaną reakcją jego najbliższego otoczenia. Już po pierwszej wyprawie poszły z dymem jego książki o wędrownych rycerzach. W czasie drugiej wyprawy proboszcz i cyrulik

przechwycili list napisany przez don Quijote do Dulcinei, namawiali Sancho Panzę do kłamstw, a cyrulik przebrał się za księżniczkę Micomicona, prosząc rycerza, by przerwał „przesurową pokutę” i udał się z nią, by bronić jej królestwa zagrożonego przez olbrzyma. Jednak intrygi nie wystarczają i najbliżsi rycerza już wkrótce uciekną się do przemocy. W gospodzie na rozkaz proboszcza

zblżyli się do niego, który wolny i pewny siebie spał, i ciasno go oblegając, związali mu bardzo dobrze ręce i nogi tak, że gdy się obudził z podskokiem, nie mógł się poruszyć ani zrobić nic innego, jak tylko zdumieć się i zadziwić przedstawieniem, jakie przed sobą zobaczył; [...] i uwierzył, że wszystkie postaci to były duchy tego zaczarowanego zamku, zaś on, niewątpliwie, został zaczarowany, nie mógł się bowiem ruszać ani się bronić: wszystko tak jak przewidział proboszcz, że się stanie. [...] aż przynieśli klatkę, zamknęli go w niej i zabili belkami tak mocno, że nie można jej było rozbić nawet przy dwóch szarpnięciach (Cervantes 1998: 275).

Jednak nawet tak drakońskie środki nie pomogły. Rycerza udało się wprawdzie „zabrać z powrotem” w klatce, jednak już wkrótce wyruszył on w trzecią podróż. Kolejna intryga trafiła jednak w dziesiątkę. Kiedy bakałarz w przebraniu rycerza Białego Księżyca namówił don Quijote do pojedynku, ten przyrzekł, że w razie przegranej uda się dobrowolnie „z powrotem” do La Mancha i na zawsze porzuci zbroję wędrownego rycerza. Kiedy rycerz Białego Księżyca wygrał pojedynek, honor don Quijote nie pozwolił mu wycofać się z danego przyrzeczenia. Don Quijote powrócił do swojej wioski, gdzie czekali już na niego zatroskani przyjaciele. W domu zachorował śmiertelnie, na łożu śmierci wyrzekł się książek o wędrownych rycerzach, przeprosił za swój obłęd, napisał testament, wypowiedział się, przyjął ostatnie namaszczenia. Był to koniec wędrownego rycerza z La Mancha:

W końcu nadszedł koniec dla don Quijote, po przyjęciu wszystkich sakramentów i po uznaniu za wstrętne, z powodu licznych i celnych racji, książek o wędrownych rycerzach. Był tam skryba, który powiedział, że nigdy nie czytał w żadnej powieści rycerskiej, żeby rycerz wędrowny umarł w łóżku tak cichutko i tak po chrześcijańsku (Cervantes 1998: 629).

Czy możemy uzasadnić paternalizm autorytarny proboszcza, cyrulika i bakałarza wobec wędrownego rycerza? Hołówka sądził, że w odniesieniu do dorosłych dwa warunki uzasadniające użycie przemocy rzadko są jednocześnie spełnione (Hołówka 2001: 241). Musimy stwierdzić, że w przypadku don Quijote nie jest spełniony żaden z nich: sprawujący opiekę nie troszczą się umiejętnie o podopiecznego, ten zaś jest zdolny do umiejętnego kierowania samym sobą. Don Quijote odważnie przeciwstawia się panującemu porządkowi społecznemu, jego zamiar prowadzenia życia wędrownego rycerza jest szczerzy i konsekwentnie realizowany. Jest rycerzem do tego stopnia, że dotrzymuje obietnicy, na mocy której decyduje się porzucić zbroję rycerza. Mimo iż często wszczyna kłótnie i wyzywa na pojedynki, przesadą byłoby uznać, że stwarza zagrożenie dla reszty społeczeństwa: jako rycerz bierze stronę pokrzywdzonych i nigdy nie napada na tych, któ-

rzy nie mogą się obronić sami. Ci, którzy chcieli go powstrzymać, używając kłamstw i przemocy, mieli za sobą potężne racje społeczne, które dyktowała im ich forma życia. Racje te wynikały z przyczyn od nich niezależnych, choć dających się opisać; nie były to jednak racje słuszne. Musimy zgodzić się z Miguelem de Unamuno, że don Quijote odważył się na to, by w gnuśnej Hiszpanii zdobyć się na czyn, wdrożył w życie nietszcheański wzór nadczłowieka i egzystencjalną wizję etyki w pierwszej osobie. Jego „klęska” powinna okryć wstydem nie jego, lecz strofujące go społeczeństwo. „Świat zmusza rycerzy do podróżowania w klatce i tak, jak sobie tego życzy ciągnący wół” (Unamuno 2002: 158).

Bibliografia cytowana

- Abelson Raziel 1978. *The Myth of Mental Science. E: Bioethics and Human Rights. A reader for Health Professionals*. Elsie L. Bandman i Bertram Bandman (ed.). Little, Brown and Company. Boston.
- Alanen O. Yrjö 2000. *Schizofrenia. Jej przyczyny i leczenie dostosowane do potrzeb*. Instytut Psychiatrii i Neurologii. Warszawa.
- Alanen O. Yrjö 1994. *An attempt to integrate the individual-psychological and intereactional concepts of the origins of schizophrenia*. British Journal of Psychiatry. Supl. 23, 56–61.
- Dresser Rebecca 1984. *Commentary*. W: *Cases in Bioethics*. Carol Levine and Robert M. Veatch (ed.). The Hastings Center. New York. Str. 49.
- Drury M. O'C. 1973. *Madness and Religion*. W: *The Dangers of Words*. Routledge&Kegan Paul. New York. Str. 115–137.
- Carroll Lewis 1990. *Przygody Alicji w krainie czarów*. Przekład Roberta Stillera. Lettrex. Warszawa.
- Carroll Lewis 1991. *Po drugiej stronie lustra*. Przekład Roberta Stillera. Lettrex. Warszawa.
- Foucault Michel 1965. *Madness and Civilization. A history of Insanity in the Age of Reason*. Pantheon Books. New York.
- Foucault Michel 1984. *Maladie mentale et personnalité*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Hołówka Jacek 2001. *Etyka w działaniu*. Prószyński i S-ka. Warszawa.
- Kesey Ken 1962. *One Flew Over the Cuckoo's Nest*. Signet books. New York.
- Kohut H. 1971. *The Abalysis of the self. A systematic Approach to the Psychoanalysis of Narcissistic Personality Disorders*. International Universities Press. New York.
- Laing R.D. 1969a. *The Politics of the family and other essays*. Tavistock. Londyn.
- Laing R.D. 1969b. *Self and Others*. Londres, Tavistock Publications. Pantheon New York.

- Mickiewicz Adam 1948. *Romantyczność*. W: *Dzieła*. Narodowa Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik. Kraków. Tom I.
- Quinton Anthony 1985. *Madness*. W: A. Phillips Griffiths (ed). *Philosophy and Practice*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Schulte Joachim 2001. *Wittgenstein. Eine Einführung*. Reclam. Stuttgart.
- Szasz Thomas 1970. *The Manufacture of Madness*. Harper&Row. New York.
- Szasz Thomas 1978. *The Myth of Psychotherapy. Mental Healing as Religion, Rhetoric, and Repression*. Syracuse University Press. USA
- Unamuno Miguel de 2002. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Alianza Editorial. Madrid.
- Wittgenstein Ludwig 1965. *The Blue and Brown Books*. Harper Colophon Books. Londyn.
- Wittgenstein Ludwig 1988. *Philosophische Untersuchungen*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. Editorial Crítica. Grijalbo. Barcelona.
- Wittgenstein Ludwig 1980. *Culture and Value*. The University of Chicago Press. USA.
- Wittgenstein Ludwig 1985. *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. México.
- Wittgenstein Ludwig 2002. *Denkbewegungen. Tagebuecher 1930–1932, 1936–1937*. Polski przekład: Robert Reszke. Spacja. Warszawa.

Of Windmills and Wizards: Madness in the perspective of late Wittgenstein

This essay studies the case of don Quijote by focusing on three questions: Was don Quijote mad at all?, If so, why was he mad?, and What could have been done with the mad knight? Wittgenstein's philosophy and anthropology offer interesting insights into these three problems. First, madness is one of those states that can be revealed only in aspect seeing. The same person may seem mad to some observers and completely sane to others. Don Quijote was undoubtedly a case in point. Secondly, the same situation can have different meanings to different persons and cultures. Don Quijote was capable of seeing windmills as windmills but he refused to, as he suspected that he was being deceived by a wizard. He preferred to believe that the windmills were giants transformed into huge constructions by the malicious sorcerer. We need not blame him for that. Although the tendency to suspect disguise is unjustified in some situations, it certainly is not ungrounded in all cases. Thirdly, the author raises the question, when a madman needs to be helped, who should offer assistance and how. He argues that a help is welcome only if the helper is ready to control the effects of his efforts and withdraws his assistance as soon as he discovers that it produces more evil than good.